

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 37

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

EL LUGAR DE LO IMAGINABLE EN LA CONCEPCIÓN DE IMAGEN DIVINA SEGÚN JUAN DAMASCENO

Brenda Mariana Méndez Gallardo
Universidad Nacional Autónoma de México

EL CONOCIMIENTO SEGÚN JUAN DAMASCENO

El hombre, al ser definido como compuesto y doble, estaría relacionado tanto con el ámbito espiritual como con el material. Según esto, Juan Damasceno inferiría que, por tanto, el *conocimiento* humano necesariamente sería un reflejo de ambos ámbitos. Así, el *conocimiento* se encontraría condicionado por la *sensibilidad* y la *memoria*, pasiones que tendrían por «objeto» un *imaginable*¹ (φανταστός). Por ello, cabe afirmar, por extensión, que lo *imaginable* ocupa un lugar privilegiado en la producción del *conocimiento*.

Lo *imaginable*, «motivo» de *percepción* por parte de la sensación, de *asociación* y *juicio* por parte del pensamiento y del razonamiento, así como de *recuerdo* por parte de la memoria², sería una especie de «armazón» o «soporte» tanto para la sensibilidad como para la memoria. Por esto, descubrimos que el de Damasco llamaría lo *imaginable* a una «pasión cognoscitiva», en tanto que retiene lo percibido —a pesar de la condición cambiante de este— en un campo sensible y susceptible de perpetuarse en el alma humana por medio de la memoria como *conocimiento*.

Por lo anterior, constatamos que, para el Santo de Oriente, el *conocimiento* sería la conservación en el alma (específicamente en la pasión de la *memoria*) de lo percibido-imaginable que, por su vehemencia, ha quedado

¹ Por una parte se dice que la *imaginación* es «[...] llamada también una sensación» (*Expositio fidei* 31, 2) y, por la otra, se dice que la *memoria* «es lo imaginable que queda atrás de alguna sensación y pensamiento que se mostró con energía [...]» (34, 3).

² «[...] lo imaginable, percibido a través de las sensaciones de los materiales, es transmitida al pensamiento o al razonamiento. Ambos asocian y juzgan a lo imaginable, enviándolo a la memoria» (34, 14-17).

«marcado» como *recuerdo* de una sensación (o de un pensamiento). Y que en el caso de los seres intelectuales produce el *entendimiento* de lo percibido. Por tanto, afirmamos que *conocer es recordar*.

Dicho lo anterior, es pertinente manifestar que el *conocimiento* no es conocimiento de las cosas mismas, sino «de *lo imaginable* de las cosas». Es decir, no existe una identidad o igualdad entre el conocimiento humano y las cosas reales, sino solo una «imagen» o un «imaginable» de ellas en la mente humana.

EL PAPEL DEL CONOCIMIENTO EN LA APOLOGÍA DE LAS IMÁGENES

Creemos que esta forma de concebir a *lo imaginable* sería de fundamental importancia para Juan de Damasco, no solo en la concepción de lo que afirmó es una «imagen divina», sino incluso en la defensa de su veneración. Es así que, ante los ataques directos de las refutaciones iconoclastas, ingenió una serie de argumentos capaces de demostrar a sus oponentes el valor de la *imagen*. Desciframos en su escrito más sistemático, la *Expositio fidei*, seis tipos de argumentos apologéticos que, a su vez, nos revelan qué entendió el autor por *imagen divina*: argumento de tradición, argumento didáctico, argumento sacramental, argumento anagógico, argumento sensorial y argumento metafísico; siendo los últimos cuatro los que desarrollaría en sentido estricto filosófico.

Argumento sacramental

Así, por ejemplo, la ruta del argumento en torno a la naturaleza sacramental de la imagen se fundamentaría en creer que los objetos materiales podían ser sitio del poder de la divinidad, transmisores de su gracia, por lo que ellos representan. Entonces, la materia adquiriría un valor distinto al que la tradición le atribuyera —principalmente de tinte platónica a través de las enseñanzas de los teólogos alejandrinos³—. Por su participación en la transmisión de la gracia, se dice que el argumento del de Damasco

³ Principalmente Clemente (¿-211?) y Orígenes (185?- 253) de Alejandría. Para un estudio breve de su filosofía y de sus obras ver Gilson (2007). Al alejarse del llamado *idealismo cristiano* de algunos teólogos alejandrinos esta visión respecto al ámbito de lo material y lo corporal revolucionaría la concepción antropológica de la época. Por esto, algunos estudiosos estiman que las antropologías propuestas en esos tiempos, por ejemplo la de Capadocia y, de entre ellas, especialmente la pensada por Nemesio de Émesa, se caracterizarían por el desarrollo de un así llamado «materialismo positivo».

sería el primero en utilizar el llamado «materialismo positivo»⁴ en la configuración del concepto de *imagen* y, con ello, en la formulación de un argumento contra los iconoclastas (Speegle, 1987, pp. 75-76).

Al referirse en el argumento sacramental al *pan* y al *vino* en la eucaristía, o bien al *agua* en el bautismo, el autor anunció que

[...] porque Dios conoce la debilidad humana [...] Así, por su condescendencia habitual, a través de las cosas comunes de la naturaleza, Él obra lo que está por encima de la naturaleza [...], puesto que los hombres tienen costumbre [de estas cosas], unió estos [los símbolos] a su divinidad [...] para que a través de las cosas acostumbradas y que son conformes con la naturaleza [la nuestra] nos encontráramos entre aquellas que están por encima de la naturaleza (*Expositio fidei* 86, 84-87).

Por lo anterior, deducimos que Juan Damasceno afirmaría que por las «cosas comunes» y «acostumbradas», tales como el *pan* o el *agua* que, por su condición *material*, son conformes a la naturaleza humana, el hombre encuentra lo que *está por encima* de su propia naturaleza (la *sustancia* de la divinidad). Entonces, enunciada tradicionalmente como

⁴ Este tipo de «materialismo» adoptado posteriormente por Juan Damasceno en su antropología, tuvo como una de sus tesis centrales afirmar que el *cuerpo*, aun limitado por su contingencia, caducidad y mortalidad, es necesario, e incluso esencial, para el buen ejercicio de las actividades del alma. Por tanto, el alma, a partir de este momento, aparecería mucho más unida a la materia, mucho más inmersa en el cuerpo, inclusive haciéndose responsable de la vida orgánica. De igual manera, la «carne» no sería considerada más como la única fuente del pecado y como la sede del mal. Para la valoración del pecado humano, que fue tomado muy en serio por Juan Damasceno, tiene esto la consecuencia positiva de que no puede explicarse como un fenómeno natural basado en la tensión entre carne y espíritu, sino que debe entenderse como decisión del humano entero a la voluntad entera de Dios (Pelikan, 1990, pp. 103-108). Así, se tendría por desafío la visión platonizante en la que el cuerpo es un peso impuesto al alma (*Expositio fidei* 26, 91; Meyendorff, 1974, pp. 140-141). La antropología del «materialismo positivo» se parecería más a la propuesta antropológica veterotestamentaria en la que el hombre no solo *tiene*, sino *es*, *basar*, *nefesh* y *ruah*. Estos tres vocablos hebreos traducidos por la *Septuaginta* como «cuerpo», «alma» y «espíritu», respectivamente, se caracterizarían por ser una visión unitaria del ser humano en la que el «hombre» sería un «compuesto» en tanto que «conjunción» o «unidad» de elementos afines, y no contrarios, como lo hiciera la tradición helénica posterior. Sería la filosofía griega la que introduciría al pensamiento primitivo cristiano la hipótesis de que el ser humano se *compone* de dos elementos esencialmente contrarios: *σῶμα* y *ψυχή* (*Sabiduría* 8, 19-20; 9, 15; Rossano y otros, 1990). De esta visión «unitaria» del hombre, propia de la antropología del «materialismo positivo», Juan Damasceno desarrollaría su concepto de *divinización* de la materia, el cual le permitiría fundamentar por qué los íconos pueden ser, aun en su condición de materia creada, *imágenes divinas*. Que el hombre es aquel que necesariamente abraza tanto al cuerpo como al alma es una visión muy estudiada por los patrólogos orientales tales como Lossky (1976, p. 116 y 1978, p. 120).

«suprasustancial incognoscible», la divinidad sería *accesible* al hombre por medio de la *materialidad* común a su naturaleza.

Por ende, Juan Damasceno llamaría a la naturaleza sacramental de la imagen, «simbólica», ya que, por un tipo de realidad (la material, conforme a la naturaleza humana) es posible nombrar, encontrar y tener acceso a otro tipo de realidad (la divina, por encima de la naturaleza humana). Así, la imagen, por la materia presente en ella (verbigracia pan, vino o agua), sería llamada «*símbolo* de la divinidad». La imagen-símbolo, siendo ajena a «figura»⁵ (τύπος), «ilusión» (φάντασμα) y «representación»⁶ (ἀντίτυπος), sería considerada entonces como verdadera «imagen divina» (θείαν εἰκόνα) por ser lugar real de la divinidad.

Argumentos como este nos hacen patente aquella noción de *lo imaginable* (φανταστός) a la cual previamente hacíamos referencia. A través de la comprensión de la *imagen* (εἰκών) como símbolo divino se gestaría una síntesis entre los términos εἰκών y φανταστός, poniendo en escena un carácter doble de ella, y haciendo alusión, con ello, a la constitución doble y compuesta del ser humano que señalábamos al inicio.

Argumento anagógico

Para comprender mejor cómo lleva a cabo la síntesis entre ambos términos y cómo el autor estaría entendiendo que la imagen es una *sustancia compuesta de doble naturaleza* conviene analizar con detenimiento otro de sus argumentos utilizados para la defensa de las imágenes. Por medio del argumento anagógico, Juan Damasceno explicaría la naturaleza del compuesto como una «unión» o «congenitalidad»⁷ (ἐνώσεώς τε καὶ συμφυΐας) entendidas como «compenetración» (περιχώρησις) de naturalezas distintas.

⁵ «El pan y el vino no son figura del cuerpo y sangre de Cristo (¡no ocurra tal!), sino el mismo cuerpo divinizado del Señor. El mismo Señor dijo: Esto es —no una figura de mi cuerpo, sino— mi cuerpo, y —no una figura de la sangre— sangre» (*Expositio fidei* 86, 114-116).

⁶ Dice Juan Damasceno: «Pero si algunos han llamado al pan y al vino las “representaciones” del cuerpo y de la sangre del Señor, como dijo Basilio, el Teóforo, no se refieren a la ofrenda después de la consagración, sino que la llaman de ese modo antes de ser consagrada» (86, 163-166). De manera semejante diría que «[...] [s]e dicen “representaciones de los bienes futuros” no porque no sean verdaderamente [símbolos de la divinidad], sino porque a través de ellos tenemos parte hoy día de la divinidad [...]» (86, 180-182).

⁷ En Aristóteles (*De generatione animalium* 737b17), el término συμφυΐς significó, según LSJ, «*grown together, naturally united*» (1940). Pero también «*born with one, congenital, natural*» (*Meteorologica* 382b11). De aquí que hayamos traducido como «congenitalidad», aludiendo a una especie de «naturaleza conjunta» o de «naturaleza unida» con la divinidad.

A pesar de su condición material, a causa de la divinidad⁸, una imagen tiene la capacidad de estar *unida* a la divinidad misma (*Expositio fidei* 86, 84-87). De tal suerte que esta *unión* de la materia con la divinidad encuentra su mayor expresión en la *encarnación*⁹ del Cristo, en quien se han unido dos naturalezas en una hipóstasis, que poseen una compenetración (περιχώρησις) recíproca de modo inconfuso e inmutable (91, 57-59)¹⁰.

⁸ «Esta compenetración ocurre a partir de la divinidad y no a partir de la carne, porque es imposible que la carne se filtre a través de la divinidad. En cambio, la naturaleza divina, una vez que hubo impregnado a la carne, dio a la carne la inefable compenetración con la naturaleza divina, a la cual llamamos unión» (*Expositio fidei* 91, 59-63).

⁹ «¿[...] quién puede hacer una imitación del Dios invisible, incorpóreo, no circunscrito y sin figura? En efecto, es el extremo de la locura y de la impiedad el representar a Dios. [...] Pero Dios, a causa de sus entrañas de misericordia, en verdad se hizo hombre para nuestra salvación. Y no [...] figura de hombre [...], sino verdaderamente hombre en esencia» (89, 24-31).

¹⁰ Según los estudiosos, el concepto de περιχώρησις, utilizado por la patrística para definir la *unidad* del Dios Trino se derivó directamente de la imagen estoica de *mezcla*. Así, utilizando la imagen de «cuerpos que se atraviesan recíprocamente» (Alejandro de Afrodisia, *De mixtione* 217, 9-10) se definiría como *compenetración*. Sin embargo, que esta *mezcla* se enuncie dentro del marco de la comprensión del σύνδεσμον como *conjunto* representa, para algunos como Studer (1956, pp. 112-113), Wolfson (1956, pp. 418-421) o Stemmer (1983, pp. 11-13), un rasgo característico de la originalidad del pensamiento de Juan Damasceno. El concepto de *mezcla* se distanciaría no solo radicalmente del uso estoico del término, sino, con ello, también del uso general que los mismos Padres le otorgaron: «El concepto περιχώρησις tiene su origen en concepciones estoicas. Esto resulta de lo siguiente: La imagen del fuego incandescente fue llevada por los estoicos como comparación para la unificación de cuerpo y alma. Se ha dicho también que el alma atraviesa totalmente al cuerpo, sin perjuicio de su propio ser» (Studer, la traducción es nuestra). Así, Juan Damasceno se distanciaría de su propia tradición al entender que la περιχώρησις no puede ser definida como *mezcla* en el sentido estoico, ya que esta alude a una confusión entre los elementos mezclados. Por esto, el de Damasco concluiría que la περιχώρησις implica el que las «personas» divinas estén «compenetradas» unas en otras, sin mezcla ni confusión (*Expositio fidei* 8, 1-263 y ss.). Esta concepción de la περιχώρησις sin mezcla sería usada por el autor tanto para explicar el misterio de la Trinidad como para explicar el de la Encarnación. La περιχώρησις le permitió desarrollar una Cristología que justificaría dos naturalezas compenetradas, sin mezcla ni confusión, en una misma persona (Cristo, tan hombre como tan divino) dando secuencia a las discusiones de Calcedonia (*Expositio fidei* 47 y ss.). Al respecto, la tesis fundamental de Wolfson (1956, p. 331) es que Juan Damasceno se distanció de su tradición al no seguir el procedimiento argumentativo de sus antecesores, ya que estos, sobre todo a finales del siglo V (Tertuliano, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Apolinio, Nemesio, Agustín, Cirilo de Alejandría), fundamentaron la explicación filosófica de la unidad de la persona de Jesucristo usando la «analogía aristotélica de la unidad de la materia y la forma». Este concepto lo harían propio a través de otra noción aristotélica que Wolfson llamó «unión de predominio» (*union of predominance*), la cual define como un caso particular de unión física entre dos sustancias, estudiado por Aristóteles en el curso del análisis de la cuestión a propósito de la mezcla (μίξις) (*De generatione et corruptione* I 10) (Plotino, *Enéadas* II 7). Para una explicación más amplia del concepto περιχώρησις en Juan Damasceno, véase Torrebiarte (1999).

Así, la imagen es una *compenetración* de dos naturalezas distintas sin que por ello debamos de asumir una *mezcla* en el sentido estoico.

Ahora bien, por su unión con la divinidad, la imagen adquiriría los calificativos tanto de ser «materia elevada» (ύψηλός)¹¹ y «divinidad humilde» (ταπεινός), por la encarnación, como de ser «naturaleza común» (κοινός) por las dos naturalezas que conforman el compuesto que es ella (*Expositio fidei* 91, 146-147). Solo así es como el de Damasco justificaría y afirmaría que la imagen es un «mediador entre la divinidad y la humanidad», pues, tomando como ejemplo a Cristo-imagen¹², declararía que por la Encarnación la materia se ha dignificado ya que, ¿qué hay más grande (para la materia) que el volverse Dios un hombre? Por esto, siendo también perfectamente hombre, Cristo-encarnado toma el título de «mediador entre Dios y los hombres» (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) (45, 45-48).

Como consecuencia de lo anterior, deducimos que la acción fundamental de la imagen, estando unida como materia a la divinidad, es *unir* los ámbitos de lo material y lo divino: «Del mismo modo como en el bautismo unió al aceite y al agua la gracia del Espíritu (ya que los hombres tienen costumbre de lavarse con agua y de ungirse con aceite) e hizo del bautismo un lavado de regeneración» (86, 87-90). Pero la unión que es la imagen sería comprendida por Juan Damasceno como *comunión y participación*

¹¹ Al haberse encarnado en los últimos tiempos, dice Juan Damasceno, «Cristo se sienta corporalmente y su carne es coglorificada. El Hijo de Dios es adorado junto con su carne con única adoración por toda la creación» (*Expositio fidei* 75, 7-9). De aquí que, por apelar al carácter de «elevación» de la materia, la tradición haya nombrado a este argumento como el *anagógico* de la imagen. *Anagogía*, palabra procedente del latín *anagōge* y transcrita del griego ἀναγωγή («elevación»), en que ἀνα significa «hacia arriba» y αγη, «llevar», definiéndola así como un «llevar hacia arriba» (Lampe, 1995). De acuerdo con lo dicho, el de Damasco le atribuiría a la veneración de una imagen un carácter especialmente *anagógico*. La materia, a través del designio de la divinidad, conduce al hombre a ir de la concentración en lo físico y en el mundo material a la concentración en lo espiritual y en lo divino. Como muchos lo han anotado, este concepto remite a los escritores neoplatónicos, quienes redujeron la importancia de los ídolos entre los paganos griegos, exponiéndolos solo como medio de acceso al divino prototipo y no como morada de lo divino (Meyendorff, 1974, p. 43). Al respecto son interesantes las palabras de Olympiodorus, el último de los grandes filósofos paganos de Alejandría (principios del siglo VI). Él cuestionaba «Por favor, que no se piense que los filósofos ofrecen divinos honores a las piedras e ídolos [...] desde que vivimos en el mundo de la percepción sensible y que por lo tanto, somos incapaces de alcanzar el nivel de los poderes corporales e inmatrimales, los ídolos fueron inventados para recordárnoslo y, por medio de ellos, por la contemplación y la devoción, tener en cuenta los poderes corporales e inmatrimales» (en Armstrong, 1966, p. 125).

¹² «Porque Cristo es la imagen de Dios: El Verbo sustancial, la imagen esencial, perfecta y viviente del Dios invisible» (*Expositio fidei* 8, 41-42).

de la divinidad, ya que, por ella, nos comunicamos con Cristo y participamos de su carne y divinidad (86, 168-169)¹³.

Entonces diríamos que, como conclusión del argumento anagógico, la *imagen* es la *compenetración* (unión) *sin mezcla* de dos naturalezas distintas (la humana y la divina), *mediadora* entre los ámbitos de lo divino y lo humano, haciendo de la naturaleza de cada uno de estos una naturaleza *común*, en la cual la materia que en ella se encuentra es llamada *materia elevada* y la divinidad, *divinidad humilde*.

Argumento sensorial

En consecuencia, valoramos que Juan Damasceno haría una interesante acotación al tradicional concepto de *materia*, otorgándole un lugar incluso privilegiado en el conocimiento sobre lo divino. Sin embargo, surgen incógnitas ante las conclusiones presentadas por el autor en dicho argumento: ¿cómo es que la imagen hace accesible lo que, por sustancia, es inaccesible?, ¿cómo por la *materia* de la imagen se da a conocer lo divino-inmaterial? Ante cuestionamientos como estos, propios también de la época, en particular de los planteamientos iconoclastas judíos, nuestro autor respondería por medio de la minuciosa conformación de lo que llamamos *argumento sensorial*.

En él, se introduciría y sintetizaría el concepto de φανταστός con el de εικόν. La irremediable condición material del hombre y, por tanto, el irremediable conocimiento a través de lo imaginable hacen pensar a nuestro autor la irremediable existencia de φανταστός que, por así decirlo, sean también «imágenes divinas». De aquí que se insistiera en su doble pertenencia (a la naturaleza material y a la divina¹⁴) a través de la noción *lugar-divino*.

Como lo dijimos al principio, es la *percepción* la condición de posibilidad del conocimiento humano. Sin ella sería imposible generar las imágenes y, por tanto, la memoria generadora de su conocimiento. Por ende, el argumento sensorial estaría apuntando en último término a ser un argumento de tipo cognitivo: gracias a lo percibido por la imagen es posible conocer a la divinidad.

¹³ De igual manera diría en otra parte que, por la imagen, «participamos de la divinidad» (86, 167-168).

¹⁴ De aquí que se insistiera en leer el concepto de «imagen» a la luz de la encarnación: Cristo-imagen, realmente de dos naturalezas.

De tal suerte es que Juan Damasceno afirmaría que «las cosas visibles son símbolos (σύμβολα) de las cosas que no se entienden» (*Expositio fidei* 82, 49), por lo que «[...] todas las cosas que se dicen de modo simbólico, tienen una inteligencia superior porque la divinidad es simple y sin figura» (11, 6-8). Por lo anterior, concluiría que por la imagen «crece el conocimiento de Dios» (θεογνωσία πεφύτεται) (77, 30)¹⁵.

EL CONOCIMIENTO DE LA IMAGEN DIVINA

El *conocimiento de Dios*, definido como «inteligencia superior», pone de relieve lo que previamente habíamos enunciado sobre el *conocimiento* en general: que no es, como lo estableció Juan Damasceno, de las cosas mismas, sino de *imágenes de las cosas mismas*. Por ello, podemos sostener que el conocimiento, siendo *imágenes*, es «símbolo de las cosas».

Lo anterior toma fuerza al citar los llamados argumentos iconodúlicos por excelencia. Retomando una serie de enunciados de sus antecesores, Juan Damasceno afirma en el marco de la discusión iconoclasta que:

a) «Veneramos también el modelo (τύπον) de la venerable y vivificante cruz, aunque esté hecha de otra materia, pues no veneramos la materia (¡no ocurra tal!) sino el modelo, en cuanto es símbolo de Cristo» (*Expositio fidei* 84, 61-63). De manera muy semejante se dice que «[...] no adoramos a la materia, sino a quien representa (εἰκονίζω)» (89, 40). Por tanto, se afirma con esto que

- la materia en la imagen es «representante» de una realidad que ella no es (verbigracia Cristo);
- que la realidad representada en la materia de la imagen es llamada modelo,
- y que ese modelo en la materia es de carácter simbólico.

Entonces, concluimos que el valor de la imagen radicaría en su carácter simbólico.

b) «[E]l honor de las imágenes pasa al modelo» (89,11-12); o bien «[e]l honor dado a la imagen pasa al prototipo (πρωτότυπον)» (89, 48)¹⁶. Así, sabemos que:

- el «modelo» es también llamado «prototipo» y

¹⁵ Aquí, refiriéndose a la *imagen* como «Cristo encarnado».

¹⁶ Ver también Basilio de Cesarea, *De Spiritu sancto*, XVIII, 45 (1996, p. 183).

- que el valor de la imagen (su veneración u honor) no queda en la imagen misma (o su condición material), sino que pasa al modelo.
- c) «Pero el prototipo es lo que se ha representado, aquello de dónde sale el derivado» (89, 8-9). Finalmente, se diría que
- la imagen es lo «derivado» de un modelo o prototipo, en tanto que este es lo representado en ella.

Es así que llegamos a sostener que en Juan Damasceno el conocimiento de una cosa no tendría validez por su carácter de *imagen*, sino por representar al «prototipo» del que se deriva. Entonces, parecería que su valor radicaría en *representar* (εἰκονίζω) lo que no es ella, aludiendo con ello al carácter *apofático* del prototipo. Pero, si el conocimiento de algo es siempre de carácter apofático, pues una cosa es la imagen conocida y otra el prototipo que esta representa, luego, ¿es el conocimiento un conocimiento de ausencias?, ¿es el conocimiento humano el lugar de la ignorancia?

Según el Damasceno, aun cuando el prototipo de la imagen no *sea* la imagen misma, el prototipo sí *está* en ella. Así, por ejemplo, en el caso de la cruz de Cristo, diría que «[...] veneramos el signo de Cristo, porque allí donde esté el signo, allí también estará Él. En cambio, después de la destrucción del modelo, si ocurriese, no debemos venerar la materia a partir de la cual está formado el modelo de la cruz, aun cuando sea oro o piedras preciosas. Veneramos todo lo que está consagrado a Dios, pues dirigimos a él la veneración» (84, 69-73). Creemos que es imposible comprender lo anterior si no es a la luz de la lectura del concepto *lugar*.

La imagen como lugar de conocimiento

De una manera casi imperceptible, Juan Damasceno, al inicio del capítulo trece¹⁷, hace la distinción entre tres tipos de *lugares*: lugar corporal, lugar intelectual y lugar divino. Mientras que con *lugar corporal* se refiere al «[...] límite de lo que contiene, lo mismo que lo que se abraza es lo contenido» (*Expositio fidei* 13, 2-3); el *lugar intelectual* es «[...] donde la naturaleza intelectual e incorpórea se percibe y existe: allí donde está presente y obra. No abrazándose de modo corporal sino intelectual, porque no tiene figura como para que sea comprendida corporalmente» (13, 7-9). Por tanto, al decir que aun cuando la *imagen* no *sea* la realidad conocida,

¹⁷ Que lleva por título «Solo la Divinidad es incircunscrita».

la realidad sí *está* en aquella, afirmaríamos que la *imagen* es una especie de *lugar intelectual*, en donde la naturaleza de algo (incluso la naturaleza intelectual o divina) se percibe y existe. Finalmente, y señalando el último de los *lugares*, decimos que el *lugar intelectual*, que es la imagen, en su carácter de «imagen divina» también es un *lugar divino*. Este, definido como «[...] aquel que participa más de la actividad y caridad [de Dios]» (13, 17-18), pone de manifiesto no solo que en la *imagen divina* está Dios mismo (*lugar intelectual*), sino que ella *participa más* de su naturaleza.

La *imagen* como *lugar divino*

Por lo anterior, y en conclusión, sostenemos que es aquí donde la contribución de Juan Damasceno se destaca y deja su impronta en el pensamiento occidental y oriental, al asentar que allí donde esté el signo de Cristo está Cristo mismo. Esto quiere decir que la *imagen*, aun la *imagen divina*, sería un «lugar intelectual» dentro del proceso del conocimiento; esto es, aquello en donde se percibe y existe lo *representado* por ella.

Con lo anterior, y a pesar de haber reconocido que el conocimiento humano es limitado en la comprensión de lo que la divinidad sea, el autor afirmarí­a que los estímulos y la memoria, pasando por las imágenes (todo ello en el ámbito de lo sensible), son componentes necesarios para la conformación de cualquier «conocimiento» generado por el hombre (*Expositio fidei* 2, 19-20).

Por ende, la iconodulia¹⁸ de Juan Damasceno, al analizar el concepto de *lo imaginable*, desarrollaría en el fondo una teoría del conocimiento justificada desde el ámbito de la materialidad. Antes del de Damasco nadie habría utilizado la corporalidad como argumento para la defensa y justificación del uso de las imágenes. En el marco de la defensa de los íconos, estos, en tanto que modos de accesibilidad para el conocimiento y el discurso de la divinidad (Payton, 1996, p. 178)¹⁹, fueron pensados como la base para una «positiva» y «apreciada» forma de ver la materialidad y su papel en la cognición humana.

¹⁸ Esto es, el «amigo de los íconos» o «defensor de los íconos», según lo describe Grabar (1998, 1983) en referencia a los defensores de la veneración o culto a los íconos cristianos (δουλεύω: «siervo, esclavo, servil», [LSJ, 1940]) durante el tiempo de la iconoclastia (Grabar, 1998; Tomadakis, 1979-1980, p. 282).

¹⁹ A pesar de que ya Gregorio de Nisa en sus capítulos sexto y décimo del *De opificio hominis*, anotaría que la mente usa de los órganos de los sentidos, reuniendo y recordando impresiones de los fenómenos externos, no hay previo al Damasceno una explicación de cómo esto tiene lugar (*De opificio hominis* 137B-140C, 152A-153C).

BIBLIOGRAFÍA

- Alejandro de Afrodisia (1892). *De mixtione*. Edición de Ivo Bruns. En *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlín: Reimer.
- Aristóteles (1919). *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. Edición de Francis Howard Fobes. Cambridge: Harvard University Press.
- Aristóteles (1965). *De generatione animalium*. Edición de Hendrik Joan Drossaart. Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1966). *De la génération et de la corruption*. Edición y traducción de Charles Mugler. París: Les Belles Lettres.
- Aristóteles (1994). *Reproducción de los animales*. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1996). *Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998). *Acerca de la generación y la corrupción*. Traducción, introducción y notas de Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- Armstrong, Arthur Hilary (1966). Some Comments on the Development of the Theology of Images. *Studia Patristica*, 9, 117-126.
- Basilio de Cesarea (1968). *Sur le Saint-Esprit*. Traducción y edición de Benoît Pruche. París: Du Cerf.
- Basilio de Cesarea (1996). *El Espíritu Santo*. Edición y traducción de Giovanna Azzali y Argimiro Velasco. Madrid: Ciudad Nueva.
- Gilson, Étienne (2007). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Grabar, André (1983). *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Traducción de Francisco Díez del Corral. Madrid: Alianza Forma.
- Grabar, André (1998). *La iconoclastia bizantina*. Traducción de Ana López Álvarez. Madrid: Akal.
- Gregorio de Nisa (1857-1866). *De opificio hominis*. En Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Volumen XLIV. París: Jacques Paul Migne.
- Juan Damasceno (1973). *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Band II. Expositio fidei*. Edición y estudio introductorio de Bonifatius Kotter. Berlín: De Gruyter.
- Lampe, Geoffrey William Hugo (1995). *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

- Lossky, Vladimir (1976). *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press.
- Lossky, Vladimir (1978). *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press.
- LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. <http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html>
- Meyendorff, John (1974). *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Nueva York: Fordham University Press.
- Payton, James R. (1996). John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons. *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 65(2), 173-183.
- Pelikan, Jaroslav (1990). *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Plotino (1951-1959). *Opera*. Edición de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer. Leiden: Brill.
- Plotino (2001). *Enéadas I-II*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos.
- Rossano, Pietro y otros (eds.) (1990). *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Paulinas.
- Speegle, Troy David (1987). *The Life and Theology of Images of Saint John of Damascus*. Arlington: University of Texas.
- Stemmer, Peter (1983). Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffs. En Hans-Georg Gadamer y otros (eds.), *Archiv für Begriffsgeschichte*. Volumen XXVII (pp. 9-55). Hamburgo-Bonn: Bouvier-Felix Meiner.
- Studer, Basil (1956). *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*. *Studia Patristica et Byzantina*. Volumen II. Ettal: Buch-Kunstverlag.
- Tomadakis, Nicolás B. (1979-1980). Ancora «iconodulia» e «iconofilia». *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon*. *Annuaire de l'Association d'études byzantines*, XLIV, p. 282.
- Torrebiarte, Juan Pablo (1999). *La unidad de dios en la Expositio fidei de San Juan Damasceno*. Tesis de doctorado. Facultad de Teología. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Wolfson, Harry Austryn (1956). *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge: Harvard University Press.